

EDUCAÇÃO E FILOSOFIA. UNIVERSIDADE: ESPAÇO DE FORMAÇÃO?

Marilene de M. Vieira*

Resumo:

A autora propõe uma reflexão acerca da Universidade como espaço formativo, levando em consideração as formas de presença universitária na história e cultura brasileiras. Adota o pensamento de Cornelius Castoriadis como referencial teórico principal para esta reflexão.

Palavras-chave: Universidade, formação, instituição, instituinte

Tanto quanto as demais, a sociedade brasileira é criação de um coletivo anônimo; e é tributária de estruturas, instituições e obras da sociedade portuguesa, da francesa, da alemã, da italiana, enfim, das sociedades europeias e de suas raízes greco-romanas, mas também tributária das criações afros e indígenas. A sociedade brasileira institui-se, e ainda que colonizada, cria suas próprias significações imaginárias – o que a torna, como todo social-histórico, única.

Há, porém, algo que a sociedade brasileira necessariamente compartilha com as demais sociedades: trata-se da dimensão lógica, que Castoriadis denomina de “conjuntista identitária” – porque atua como exigência de determinação de “identidades” e de relações entre identidades para tudo o que existe – e que se faz presente no fazer e no representar/dizer social. E, de fato, a lógica determina, até certo ponto, a linguagem e o fazer humano: no vocabulário de Castoriadis, o *legein* (que vem do *logos*, da linguagem) e o *teukhein* (que deriva de fazer – em grego, *tekhné*). Mas isso, evidentemente, até certo ponto, porque a lógica conjuntista identitária não domina sozinha o fazer/representar/dizer humano, que se singulariza por sua dimensão

* Professora na Universidade Federal de Viçosa. Contatos: mmvieira@ufv.br.

imaginária – caso contrário, não se teriam sociedades, mas uma só sociedade. Entretanto, sem a dimensão conjuntista-identitária (*conídica*, diz Castoriadis), não haveria tampouco sociedade:

A lógica-ontologia herdada está solidamente ancorada na própria instituição da vida social-histórica; ela se enraíza nas necessidades inelimináveis desta instituição, ela é, em certo sentido, elaboração e arborescência dessas necessidades. Seu núcleo é a lógica *identitária* ou *conjuntista*, e esta lógica que impera soberanamente e inevitavelmente em duas instituições sem as quais não há vida social; a instituição do *legein*, componente ineliminável da linguagem e do representar social, a instituição do *teukhein*, componente ineliminável do fazer social. O fato de que uma vida social tenha podido existir mostra que esta lógica identitária ou conjuntista tem apoio no que existe – não somente no mundo natural no qual a sociedade surge, mas na própria sociedade, que não pode representar e se representar, dizer e se dizer, fazer e se fazer sem colocar em ação também esta lógica identitária ou conjuntista, que só pode instituir e se instituir instituindo também o *legein* e o *teukhein*. [...] Porque a lógica identitária é lógica da determinação, se especifica segundo os casos como relação de causa e efeito, de meio a fim ou de implicação lógica (1982, p. 210).

Por se constituírem nas dimensões estruturadoras da instituição social-histórica, o *legein* e o *teukhein*, consubstanciais à lógica identitária, significam a própria forma de captação, percepção e tematização do mundo – pela linguagem e pela instituição da técnica como fazer social. Para Maciel (1987), “[...] na instituição da sociedade, o *legein* aparece como a dimensão conjuntista-conjuntizante do representar/dizer social, ao mesmo tempo em que o *teukhein* (juntar-ajustar-fabricar-construir) aparece como a dimensão conjuntista-conjuntizante do fazer social.” (p. 168).

Dessa forma:

A instituição da sociedade é instituição do fazer social e do representar/dizer social. Nesses dois aspectos, ela comporta, ineliminavelmente, uma dimensão identitária-conjuntista, que se manifesta no *legein* e no *teukhein*. O *teukhein* é a dimensão identitária (que podemos também denominar funcional ou instrumental) do fazer social; o *legein* é a dimensão identitária do representar/dizer social que se apresenta especialmente na linguagem na medida em que a linguagem é também sempre, necessariamente, *código*. Mas vimos, também longamente, que a linguagem não pode ser somente código,

que ela comporta ineliminavelmente uma dimensão significativa, referida ao magma de significações que é sempre também *língua* (CASTORIADIS, 1982, p. 405).

Isso significa que o social-histórico é criação dos homens, que se criando, instituem a linguagem, as leis, o conjunto de instituições e estruturas sociais, a religião, a cultura – enfim, as significações imaginárias que dão sustentação e cimentam o social-histórico. A criação é, portanto, a constituição do novo – e a esse novo corresponde, a cada vez, uma realidade “objetiva” e uma representação “simbólica”. Em suas reflexões sobre a instituição, o autor acrescenta:

A instituição é uma rede simbólica, socialmente sancionada, onde se combinam em proporções e em relações variáveis um componente funcional e um componente imaginário. A alienação é a autonomização e a dominância do momento imaginário na instituição que propicia a autonomização e a dominância da instituição relativamente à sociedade. Esta autonomização da instituição exprime-se e encarna-se na materialidade da vida social, mas supõe sempre também que a sociedade vive suas relações com suas instituições à maneira do imaginário, ou seja, não reconhece no imaginário das instituições seu próprio produto. (CASTORIADIS, 1982, p. 159-160).

Assim, como criação de um coletivo anônimo, do poder instituinte de uma coletividade, a sociedade é a instituição das significações imaginárias sociais, constituição de um mundo de sentidos que faz ser, unifica e dá identidade singular ao social-histórico. O magma de significações imaginárias sociais é internalizado pelo psiquismo humano, na fabricação do indivíduo social: é a partir dele que se designam, em última análise, as finalidades da ação humana, as expectativas e projetos, as obrigações e exigências da vida comum, o que se pode ou não fazer. Todavia, todo esse processo de instituição da sociedade só existe, concretamente, pela encarnação e

incorporação fragmentária e complementar, pelos indivíduos, da instituição e de suas significações imaginárias.

A sociedade é obra do imaginário *instituinte*. Os indivíduos são feitos, ao mesmo tempo que eles fazem e refazem, pela sociedade cada vez *instituída*: num sentido, eles *são* a sociedade. Os dois pólos irredutíveis são o imaginário radical instituinte – o campo de criação social-histórico – de um lado, e a psique singular de outro. A partir da psique, a sociedade instituída faz a cada vez indivíduos – que, como tais, não podem fazer mais nada a não ser a sociedade que os faz. Somente assim a imaginação radical da psique chega a transpirar através dos estratos sucessivos da couraça social que é o indivíduo que a recobre e a penetra até um ponto-limite insondável, que há retroação do ser humano singular sobre a sociedade. (CASTORIADIS, 1992, p. 123).

A instituição dos indivíduos é uma atividade social, é o processo de socialização da psique ou de fabricação social, mediatizado por indivíduos já socializados.

Ao nascer, o humano é mais do que a “pura composição biológica”: ele é psique. O humano distingue-se dos outros vivos por sua psique, sobre a qual agem as instituições da sociedade, provocando a internalização dos sentidos instituídos. Tal processo se efetiva pelas relações com a mãe – primeira porta-voz do mundo que pela linguagem, traz consigo, o mundo instituído. Assim, o vivo humano, enquanto psique, à medida que é fabricado socialmente e internaliza as significações do instituído, torna-se indivíduo social, isto é, “[...] a psique torna-se indivíduo unicamente na medida em ela sofre um processo de socialização”.

Contrariamente à tradição que apresentou o indivíduo como oposto à sociedade, Castoriadis insiste que é de fato “a psique... [que é] irredutível à sociedade. [...] Mas a psique não pode sobreviver, a menos que sofra o processo de socialização o qual lhe impõe, ou que constrói ao redor dela as camadas sucessivas do que será, na sua face externa, o indivíduo” (CASTORIADIS, 1992, p. 57 e 274).

A psique humana é um *para si*: ela se apresenta como um mundo próprio, que sofre, por parte de indivíduos já socializados, e a começar pela figura materna, uma ação coercitiva, uma violência: mas é esse choque que permite que ela invista em sentidos “públicos”, isso é, que ele faça existir como sentido para si as significações imaginárias sociais da sociedade em que vive. Nisso consiste, em grande parte, o processo de socialização, ou de formação humana.

Assim, a socialização é para Castoriadis (1992) a fabricação social dos indivíduos a partir de um material primeiro: a psique. O filósofo analisa as quatro dimensões que definem a existência humana ou, como ele diz, as quatro regiões ontológicas que comportam o *para si*: o *vivente*, a *psique*, o *indivíduo* (necessariamente social) e o *social-histórico*. Assim, o humano, quando nasce, é composição biológica e é psique, a qual será objeto de uma ação coercitiva da sociedade, em processo de socialização exercido por um representante – figura canônica da mãe – que recorre à linguagem da instituição para se comunicar com o *infans*.

A psique, diz-nos Castoriadis, é inicialmente sob a forma de uma mônada: fechada em si, auto-suficiente, ela é um *para si* na medida em que vive sob uma única injunção: a da conservação de sua homeostasia, de manter-se tal como está, o que significa, tal como é. O processo de socialização se inicia como reação pela qual a mônada é forçada a se abrir a sentidos outros – que são as manifestações daqueles que para ela passam a representar o mundo, mas que ela transforma imediatamente em objetos privativos de prazer. Por isso, a socialização não está concluída até que a psique – ou o indivíduo social que se forma por sua ruptura – aceite, sublimando seus desejos, investir em objetos públicos. Isso não se dá sem que o indivíduo aceite substituir o

“prazer de órgão”, isso é, a satisfação imediatamente realizada pela sensorialidade, pelo “prazer de representação”, que existe e só se mantém, como construção coletiva da sociedade.

É assim que, pela socialização, a psique se torna um novo para si – o indivíduo social, capaz de internalização dos sentidos instituídos. É nesse sentido que, segundo Castoriadis, não há oposição entre indivíduo e sociedade, pois o indivíduo é resultado de uma fabricação social. Ele é, portanto, a encarnação de suas instituições e de suas significações imaginárias sociais. Mas há, sim, oposição entre estes para si – psique e sociedade – o que, ao mesmo tempo, determina a constante possibilidade de ruptura do processo de socialização, mas, por outro lado, torna possível a emergência da criatividade e da reflexividade humanas.

Todavia, conceito-chave na elaboração teórica de Castoriadis, a socialização é um processo que também permite à sociedade a autoconservação e o autocentrismo:

Do ponto de vista psíquico, a fabricação social do indivíduo é um processo histórico, mediante o qual a psique é obrigada (seja suave ou brutalmente, trata-se sempre de uma violência feita à sua natureza própria) a abandonar (nunca total, mas suficientemente quanto à necessidade/uso social) seus objetos e seu mundo iniciais e investir objetos, um mundo, regras que são socialmente instituídas. Aqui está o verdadeiro sentido do processo de sublimação. O requisito mínimo para que o processo possa desenvolver-se é que a instituição ofereça à psique *sentido* – um outro tipo de sentido que não o proto-sentido da mônada psíquica. O indivíduo social constitui-se assim interiorizando explicitamente fragmentos importantes desse mundo, e implicitamente sua totalidade virtual pelas repercussões intermináveis que ligam magmaticamente cada fragmento desse mundo aos outros.

A vertente social desse processo é o conjunto das instituições, de que está impregnado constantemente o ser humano, desde o seu nascimento (CASTORIADIS, 1992, p. 125-126).

A fabricação social dos indivíduos apresenta-se, pois em duas vertentes: do ponto de vista psíquico, é um processo histórico, mediante o qual a psique é socializada e passa a investir em objetos comuns, no mundo e nas regras que são socialmente instituídos, sublimando seus objetos e seu mundo iniciais. Do ponto de vista social-histórico, ela se dá por ação de um conjunto das instituições que visam à formação humana, à iniciação dos recém-chegados, àquilo que os gregos chamavam de *paidéia*: educação fornecida segundo a família, as classes de idade, aos ritos, aos costumes e leis etc. Assim, a fabricação social dos indivíduos só se efetiva à medida que estes interiorizam as instituições. Em outras palavras, a realidade social é um mundo de sentidos que se sustenta por formas instituídas e que penetra até ao âmago do psiquismo humano, modelando-o de forma decisiva, na quase totalidade de suas manifestações identificáveis.

Assim, pensa-se o indivíduo como *instituição*, fabricado por sua própria sociedade e atuando para também criá-la, mesmo que não tenha conhecimento/compreensão e lucidez acerca de tal processo.

A instituição da sociedade exerce poder sobre todos os indivíduos, o que faz com que, a ela submetidos, eles a tenham como a realidade mais completamente imediata, natural ou “espontânea”, realizando nessa aceitação as consequências de sua heteronomia. Nisso consiste o infra-poder exercido pela sociedade, sob a forma de:

[...] capacidade para qualquer instância que seja (pessoal ou impessoal), de levar alguém (ou vários) a fazer (ou a não fazer) o que, entregue a si mesmo, ele não faria necessariamente (ou faria talvez), e é imediato que o maior poder concebível é o de pré-formar alguém, de tal modo que *por si mesmo* ele faça o que queríamos que fizesse, sem nenhuma necessidade de dominação ou de *poder explicito* para levá-lo a [...] (CASTORIADIS, 1992, p. 126).

Dessa forma, a partir do nascimento, os indivíduos são pré-formados e passam a agir, pensar e sentir sem terem consciência de que, à medida que interiorizam as instituições da sua sociedade, passam a fazer o que se queria que eles fizessem, sem nenhuma necessidade de dominação. Pelo contrário, para os indivíduos, a sociedade e tudo o que internalizaram assume a aparência da mais completa “espontaneidade” e a realidade da total heteronomia.

O exercício do poder da instituição da sociedade sobre os indivíduos por ela produzidos efetiva-se por meio do conjunto de instituições que visam à socialização e que se realizam na família, na escola, nas leis, nos costumes, na religião e na cultura. Assim se transmitem as significações imaginárias sociais que, internalizadas pelos indivíduos, constituem a matriz de referência destes, fundamentando seu pensar, sentir e agir. Ao admitir o internalizado como natural e verdadeiro, sem jamais se questionar, o indivíduo realiza o movimento pelo qual toda sociedade impõe sua sobrevivência: o fechamento cognitivo.

Todavia, o infra-poder exercido sobre a psique de cada um pela sociedade instituída, no processo de socialização, nunca é absoluto. Uma série de fatores impede a fabricação do indivíduo social, de modo total e absoluto. Dentre eles, destacam-se:

[...] o mundo, enquanto mundo pré-social – limite do pensamento –, ainda que não “significando” nada em si mesmo, está sempre presente, como provisão inexaurível de alteridade, como risco sempre iminente de rasgadura no tecido das significações, com que a sociedade o vestiu (CASTORIADIS, 1992, p. 128-129),

isto é, o a-sentido do mundo ameaça sempre o sentido instaurado pela sociedade; mas, igualmente, a capacidade invencível da psique de preservar seu núcleo monádico e sua imaginação radical, que nunca poderá ser completamente socializada e transformada, exaustivamente, conforme o que as instituições lhe pedem; as outras sociedades e suas

significações imaginárias sociais, que põem em perigo o sentido instaurado pela sociedade considerada; além disso, ameaça a sobrevivência da sociedade a ação do próprio imaginário radical da sociedade, isso é, do imaginário instituinte, pois a sociedade sempre contém, em sua instituição e suas significações imaginárias, um avanço em direção ao futuro, e o futuro exclui uma codificação prévia e exaustiva das decisões a serem tomadas.

Para preservar seu mundo próprio, seu para si, a sociedade institui um mundo canônico de significações, atribuindo uma virtual onipotência a seu magma de significações imaginárias – capazes desde então da exorcização de qualquer interpretação discordante, de todas as irrupções do mundo bruto, das manifestações singulares do sonho e da doença. Nessa conservação, realiza-se de forma sistemática a denegação e o ocultamento da dimensão instituinte da sociedade, a imputação da origem e do fundamento da sociedade instituída e das significações a uma fonte extra-social e a instituição do poder explícito.

Para Castoriadis (2002), há em toda sociedade, necessariamente, o político:

[...] a dimensão explícita, implícita, às vezes inalcançável – que diz respeito ao poder, ou seja, a instância (ou as instâncias) instituída que pode emitir imposições sancionáveis e que deve sempre compreender, explicitamente, pelo menos um poder judiciário e um poder governamental (p. 256).

Esse poder, que se efetiva na interiorização das significações imaginárias sociais pelos indivíduos, e que é também exercido pela coerção, tem como função “[...] restabelecer a ordem, garantir a vida e a operação da sociedade contra todos e contra tudo o que, atual ou potencialmente, coloca-a em perigo” (CASTORIADIS, 1992, p. 130). Ainda é esse poder explícito que garante o monopólio das significações legítimas

do social-histórico considerado, pois, “[...] para além do monopólio da violência legítima, há o monopólio da palavra legítima; e este, por sua vez, é ordenado pelo monopólio da significação válida” (CASTORIADIS, 1992, p. 132). Encontra-se, portanto, nas significações imaginárias sociais e no processo de sua internalização pela psique – fabricação dos indivíduos sociais – o rochedo para a questão pode o indivíduo deixar de ser só produto de sua psique, de sua história e da instituição que o formou, isso é, tornar-se uma subjetividade reflexiva e deliberante? Como falar de autonomia individual e social, se não se toma como ponto de partida e de chegada o projeto de autonomia?

Para Castoriadis (1992), “[...] a subjetividade, como instância reflexiva e deliberante (como pensamento e vontade), é *projeto* social-histórico cuja origem (duas vezes repetidas, na Grécia e na Europa ocidental, sob modalidades diferentes) é datável e localizável.” (p. 121). Assim, a subjetividade reflexiva deliberante é uma virtualidade, uma possibilidade, e pode ser um projeto e um querer para as sociedades, à jusante da herança grego-ocidental, a qual não está inteiramente presa aos dogmas e nem as significações imaginárias sociais, pois, ela é uma criação social-histórica, na qual o “[...] ser humano pode questionar-se e considerar-se como origem, certamente parcial, da sua história passada, como também querer uma história que está por vir e querer ser seu co-autor” (p. 236).

Nesse sentido, considerando o efetivo exercício de infrapoder que a sociedade mantém sobre a psique no processo de socialização; considerando, também, o exercício do poder explícito e o permanente processo de auto-ocultamento de criação por parte da

sociedade, a possibilidade de reflexividade e de vontade própria dos seres humanos é quase que reduzida à zero. Para o autor:

O indivíduo social, nível “socialmente funcional” do ser humano, apresenta certamente os caracteres de um *para si*, é fabricado a partir do material psíquico pela sociedade (*via* família, a linguagem, a educação, etc.) mas é “separado” das outras instâncias psíquicas pela barreira do recalque. Mais ou menos co-extensiva ao “consciente” da primeira tópica freudiana, ele é capaz de “pensamento” nas estruturas instituídas, e de “volição” – no sentido de ativação pelo consciente dos mecanismos motores – nas mesmas estruturas. Mas, em regra geral (se considerarmos toda a extensão da história e das sociedades humanas) ele não está em condições de questionar essas estruturas, nem por conseguinte de se questionar a si mesmo. Portanto, não tem reflexividade no sentido preciso e forte do termo - e, consequentemente, a capacidade de atividade deliberada tal qual foi definida aqui – característica do que é necessário chamar de *subjetividade humana*. (CASTORIADIS, 1992, 235-236).

Assim, falar de autonomia, de reflexividade e de ação deliberada implica a elucidação e a compreensão da criação da realidade social-histórica, em suas dimensões instituinte e instituída, em seus mecanismos de autoconservação e, em especial, em seu processo de socialização ou de fabricação social dos indivíduos, da autonomia e da heteronomia e da possibilidade de interrogação sem limites, seja na filosofia, seja na política. Dessa forma:

A coletividade somente pode existir como instituída. Suas instituições sociais são, a cada vez, a sua criação própria, mas quase sempre, depois de criadas, elas aparecem para a coletividade como dadas (pelos antepassados, pelos deuses, por Deus, pela natureza, pela Razão, pelas leis da história, pelos mecanismos da concorrência, etc.). Tornam-se fixas, rígidas, sagradas. Sempre há, nas instituições, um elemento central, potente e eficaz, de autoperpetuação (e os instrumentos necessários para esse fim) – o que chamaríamos, em psicanálise, de repetição. O principal desses instrumentos é, como já disse, a fabricação de indivíduos conformes. [...] É imediatamente evidente que o projeto de uma sociedade autônoma perde todo sentido se não for, ao mesmo tempo, o projeto que visa a fazer surgir indivíduos autônomos e vice-versa (CASTORIADIS, 1992, p. 159).

Pois, como todo para si, também a sociedade fecha-se em si mesma e esconde sua própria gênese, buscando explicações outras para sua origem, identificando fora de si própria as razões de sua existência. Essa negação de seu poder criador constitui a heteronomia, pela qual os indivíduos localizam fora de si e dos outros a gênese da existência humana.

Para Castoriadis (1992):

A sociedade cria seu mundo, ela o investe de sentido, faz provisão de significação destinada a suprir com antecedência tudo o que aparecer. O magma de significações imaginárias socialmente instituídas absorve potencialmente tudo o que poderia acontecer, em princípio, não pode ser surpreendido ou pego desprevenido. Nisso, evidentemente, o papel da religião – e sua função essencial para a *clausura* do sentido – sempre foi central (p. 128).

Tal fato é também institucionalizado, isto é, a representação de uma origem da instituição, posta fora da sociedade, é imposta aos indivíduos sociais por sua própria sociedade, o que se permite caracterizá-la como sociedade heterônoma.

Assim, o mesmo autor chamou atenção para o fato de que a autoinstituição da sociedade é auto-ocultada e que esta é característica fundamental da heteronomia das sociedades, que se inicia quando os sujeitos nascem e sofrem uma ação da sociedade instituída, personificada na figura da mãe, que se lhes apresenta o mundo, dá nome às coisas, aos objetos, aos valores e às ideias:

Nas sociedades heterônomas, isto é, na esmagadora maioria das sociedades que existiram até agora – quase todas –, encontra-se, institucionalmente estabelecida e sancionada, a representação de uma origem da instituição da sociedade posta *fora* da sociedade: nos deuses, em Deus, nos ancestrais, nas leis da Natureza, nas leis da Razão, nas leis da História. Em outros termos, encontra-se nessas sociedades a representação imposta aos indivíduos, de que a instituição da sociedade não depende deles, que eles não podem tomar a seu cargo a feitura de sua própria lei – pois é isto o que significa *autonomia* –, mas que essa lei já está dada por alguém ou algo distinto deles. Há, portanto,

uma auto-ocultação da auto-instituição da sociedade, e essa é uma parte integrante da heteronomia da sociedade (CASTORIADIS, 1987b, p. 322).

Isso possibilita interrogar: quem são os indivíduos sociais? Por que admitem passivamente a representação da origem de sua sociedade, posta fora de si mesma? Consequência da fabricação social, o fechamento cognitivo faz com que cada um sempre julgue e escolha não apenas no seio da instituição que o criou, mas com a ajuda da instituição social-histórica particular – a cultura, a tradição – que o formou. Sem isso, ele seria incapaz de julgar e escolher o que quer que fosse. Ressalta-se ainda que “Julgar e escolher, no seu sentido mais radical, foram atitudes criadas na Grécia; é este um dos sentidos da criação grega da política e da filosofia” (CASTORIADIS, 1987b, p. 290).

Dentre as criações da nossa história, tributária da filosofia greco-ocidental, destacam-se “o questionamento, a crítica, o *logon didonai*, o dar conta e razão, que é a pressuposição ao mesmo tempo da filosofia e da política” (CASTORIADIS, 1992, p. 111).

Herdeira da filosofia greco-ocidental, mas, ao mesmo tempo, denegando a descoberta da iniciativa humana na criação da sociedade, da efetivação da filosofia como interrogação ilimitada do mundo instituído e da política como auto-instituição efetiva da sociedade, nossa tradição instala-se na mais plena heteronomia.

Somente a ruptura desta heteronomia permite a verdadeira singularização do indivíduo – na qual a imaginação radical da psique pode, ao mesmo tempo, achar ou criar os meios sociais de uma expressão pública original e contribuir, nomeadamente,

para autoalteração do mundo social, criando novos *eidos* que poderão alterar a sociedade e os indivíduos reciprocamente.

Mas, como pensar a construção da autonomia individual e social, numa sociedade que denega a filosofia e a política, na acepção grega?

Mais ainda, pensar, em nossa sociedade, um conceito de educação só será possível se forem observadas duas exigências: a socialização da psique para a necessária internalização do mundo instituído, mas cujos resultados são quase sempre a reprodução da sociedade heterônoma e fabricação de indivíduos heterônomos, que desconhecem e alienam o poder criador em si mesmo; e uma socialização da psique que comporte uma inibição mínima de sua imaginação radical e o desenvolvimento máximo de sua reflexividade. Nesse sentido, são pertinentes as colocações de Castoriadis (1992):

A criação pelos gregos da política e da filosofia é a primeira emergência histórica do projeto de autonomia coletiva e individual. Se quisermos ser livres, devemos fazer nosso *nomos*. Se quisermos ser livres, ninguém deve poder dizer-nos o que devemos pensar. (p. 138).

Dessa forma, a filosofia e a política colocam-se como atividades a serem instituídas por meio da educação – pois ambas são interrogações sobre o instituído. Mas, se toda e qualquer sociedade é uma construção, uma criação de um mundo, de seu próprio mundo, que existe e só pode existir no fechamento cognitivo, isto é, na sacralização de suas regras, representações e significações imaginárias, como pensar a possibilidade de se realizar o desafio da filosofia e da política-democracia, se elas parecem ser um perigo mortal, um ataque ao sistema de interpretação, à identidade e à própria sociedade?

Assim, de acordo com Castoriadis (1992), a “filosofia, que cria a subjetividade com capacidade de refletir, é o projeto de romper a clausura a nível de pensamento” (p. 247). Esse projeto não se realiza, no entanto, sem a política, que se refere às deliberações e às ações efetivamente realizadas.

Pensa-se a prática educativa com a finalidade de formar sujeitos autônomos, como atividade que pode contribuir, ainda que não de forma isolada, para o processo de individuação dos sujeitos, com vistas a desenvolver ao máximo sua reflexividade, assim como, a construção de novas significações sociais, capazes de ultrapassar e superar o internalizado no processo de socialização. Nesse projeto, é mister que o pedagogo/educador tenha também que se autoalterar, ampliando ao máximo sua reflexividade em relação à sociedade em que está inserido, à educação, escola e suas ideias e valores, enfim, a tudo o que nele está internalizado como resultado da ação do infrapoder social.

Assim, será não somente em razão, mas também em consequência de sua prática educativa que o pedagogo poderá vir a construir uma atitude de interrogação sobre si, sobre sua existência, sobre seu mundo e sobre os outros, desenvolvendo interesse ou paixão por aquilo que escolheu como prática de trabalho, como sua contribuição à sociedade.

Dessa forma, será pela efetivação da capacidade de iniciativa e pela reflexão que o indivíduo fundamentará, teórica e criticamente, seus conhecimentos e suas práticas, buscando conhecer/compreender os fatos, as coisas, as situações, as ideias, os comportamentos e os valores. Para isso, deverá investigar, conhecer, compreender, antes de aceitá-los, ou escolhê-los, ou deliberar sobre eles, e buscar responder,

concretamente, se aquilo que ele pensa que sabe sobre coisas, fatos, situações, ideias, comportamentos, valores e sobre si mesmo, ele realmente sabe. Deverá, ainda, buscar substituir os estereótipos, os preconceitos, os prejuízos, o conhecimento de senso comum e as crenças por conhecimentos mais consistentes e coerentes. Na reflexão filosófica, o indivíduo também poderá buscar conhecer-se, construindo, de forma explícita e lúcida, os motivos, os sentidos e as finalidades dos seus atos. É essa a base da política, que Castoriadis (1992) definiu como

[...] a atividade que visa à *transformação* das instituições da sociedade, para torná-las conformes à norma da autonomia da coletividade (isto é, tais quais permitem a autoinstituição e autogoverno *explícitos*, refletidos e deliberados, desta mesma coletividade” (p. 71-72).

A política, tal como os gregos a conceberam, “[...] foi o questionamento explícito da instituição estabelecida da sociedade” (p. 135).

De forma mais direta, pode-se definir a política, em sua acepção original, como a atividade de participação dos indivíduos nas deliberações que concernem à vida comum; mas também, de certa forma, como a instituição da cultura que não somente possibilita, mas valoriza e igualmente enseja a paixão pelas questões comuns.

No caso da sociedade brasileira, que se caracteriza, segundo Chauí (1994a), por relações sociais e políticas hierárquicas, fundadas em contatos pessoais; por relações sociais e econômicas extremamente desiguais, decorrentes da concentração de renda; e por relações sociais desiguais perante a lei, inexistem a igualdade formal-jurídica e a igualdade social real, a liberdade e a responsabilidade, o respeito às instituições sociais e políticas, às condições para a cidadania e à democracia.

Além disso, nas democracias representativas modernas, o fato da representação já é, em si, uma transferência do poder decisório, que se caracteriza ausência de controle sobre a procuração que se concede ao representante. Nela se denega a igualdade, a liberdade, a responsabilidade, o respeito às instituições sociais e políticas e à própria lei.

Assim, o que se observa na sociedade brasileira – que, como tantas outras nações modernas, vivem uma democracia representativa – é o exercício do monopólio do poder explícito; e não da atividade política na acepção grega, que comporta não só a deliberação comum, como o questionamento pela qual se interrogam as representações e normas da tribo, e até a própria noção de verdade. Essa dicotomia entre a dimensão do poder explícito – o político e a política – foi rompida na Grécia Antiga, na medida em que

a) Uma parte do poder instituinte foi explicitado e formalizado (concretamente, a que se relaciona com a legislação no sentido próprio, público – “constitucional” –, bem como privado);

b) instituições foram criadas para tornar a parte explícita do poder (inclusive o “poder político”, no sentido definido anteriormente) participável. Donde a igual participação de todos os membros do corpo político na determinação do *nomos*, da *diké* e do *télos* – da legislação, da jurisdição, do governo (CASTORIADIS, 1992, p. 144).

Isso implicou a absorção do político – poder explícito – pela política, isto é, a estrutura e o exercício do poder explícito tornaram-se objeto de deliberação e decisões coletivas do corpo político, e a discussão da instituição efetivou-se de forma radical e ilimitada, pois “[...] a política é projeto de autonomia: atividade coletiva refletida e lúcida visando à instituição global da sociedade como tal” (CASTORIADIS, 1992, p. 145).

A política constitui, portanto, uma atividade coletiva, refletida e deliberada, cujo objeto e finalidade são a instituição da sociedade – ao contrário do poder explícito, cuja finalidade é a mera preservação do social-histórico.

Assim, liberdade e autonomia são significações sociais que remetem à questão da política, e não do político, e à nossa herança grega, uma vez que

[...] a criação pelos gregos da política e da filosofia é a primeira emergência histórica do projeto de autonomia coletiva e individual. Se quisermos ser livres devemos fazer nosso *nomos*. Se quisermos ser livres, ninguém deve poder dizer-nos o que devemos pensar (CASTORIADIS, 1992, p. 138).

Para Martins (2002), “[...] na visão de Castoriadis, a autonomia é um empreendimento da humanidade e um programa de reflexão filosófica sobre o indivíduo há 27 séculos” (p. 218). Segundo o filósofo, “Se à autonomia, à legislação ou à regulação por si mesmo, opomos a heteronomia, a legislação ou a regulação pelo outro, a autonomia é minha lei, oposta à regulação pelo inconsciente que é uma outra lei, a lei de outro que não eu” (CASTORIADIS, 1982, p. 123-124).

Ao definir a história como criação, como “[...] o domínio em que o ser humano cria formas ontológicas – sendo elas próprias, a história e a sociedade [...]”, o autor rompe com a exigência de determinidade, presente na filosofia ao longo de sua história. Usando a especificidade das significações imaginárias para definir a individualidade de um período histórico, ele tece, no que diz respeito à modernidade, a trama da imbricação de duas significações imaginárias sociais – a autonomia e a expansão ilimitada do “domínio racional”, e propõe a seguinte periodização: a emergência (constituição) do Ocidente; a época crítica (moderna); e a retração no conformismo (CASTORIADIS, 1992, p. 18-19 e 111).

A constituição da civilização ocidente, que compreende o século XII ao começo do século XVIII, caracteriza-se pela autoconstituição da protoburguesia, pela construção e pelo crescimento das cidades novas, pela reivindicação de uma espécie de autonomia política, pela redescoberta e recepção do direito romano, da obra de Aristóteles e do conjunto da herança grega. De acordo com Castoriadis (1992), esse é o período em que, de “[...] forma ainda embrionária, e mesmo devendo constantemente fechar compromissos com os poderes estabelecidos (Igreja e monarquia), o projeto de autonomia social e individual ressurgiu depois de um eclipse de 15 séculos” (p. 19).

O segundo período, a época crítica (“moderna”), abrange o século XVIII até as guerras mundiais do século, 1750 a 1950, e caracteriza-se pela contaminação e pelo emaranhamento das significações sociais: de autonomia e expansão ilimitada do “domínio racional”, encarnada pelo capitalismo.

Segundo Castoriadis (1992):

O projeto de autonomia radicaliza-se no campo social e político, assim como no intelectual. As formas políticas instituídas são questionadas; formas novas, implicando rupturas radicais com o passado, são criadas. À medida que o movimento se desenvolve, a contestação invade outros domínios, além do campo estritamente político: as formas de propriedade, a organização da economia, a família, a situação das mulheres e as relações entre os sexos, a educação e o estatuto dos jovens. Pela primeira vez na era cristã, a filosofia rompe definitivamente com a teologia [...] Vê-se ocorrer enorme aceleração do trabalho e uma expansão dos campos da ciência racional. [...] Ao mesmo tempo, cria-se nova realidade social-econômica – em si mesma, um “fato social total” – o capitalismo. (p. 19-20).

Esse período de contaminação mútua, de emaranhamento, de oposição e tensão entre as significações imaginárias, autonomia social e individual versus expansão ilimitada do “domínio racional”, tem sua visibilidade na manifestação e na persistência do conflito social e ideológico, força motriz do desenvolvimento da sociedade ocidental.

Ressalta-se todavia que, na condição de fato social total, o capitalismo e a significação imaginária da expansão ilimitada do “domínio racional” que ele encarna penetra na totalidade da vida social, no Estado, nas forças armadas, na educação etc., o que leva a uma nova concepção de razão, processo aberto de crítica e elucidação, agora transformada em computação mecânica e uniformizante.

O terceiro período, a retração no conformismo, inicia-se em 1950, marcado pelas “duas guerras mundiais, a emergência do totalitarismo, a derrocada do movimento operário [...] o declínio da mitologia do progresso [...]” e, é caracterizado pela “evanescência do conflito social, político e ideológico” (CASTORIADIS, 1992, p. 22).

O homem contemporâneo típico age como se ele *suportasse* a sociedade à qual, de resto (sob a forma do Estado ou de outrem), ele está sempre pronto a imputar todos os seus males e a apresentar – ao mesmo tempo – demandas de assistência ou de “soluções a seus problemas”. Ele já não alimenta projeto relativo à sociedade – nem o de sua transformação, nem mesmo o de sua conservação/reprodução. Ele já não aceita as relações sociais nas quais se sente preso e que apenas reproduz porque não pode deixar de fazê-lo (CASTORIADIS, 2002, p. 22).

O que aconteceu para que o homem contemporâneo se colocasse numa postura de conformismo generalizado e o que é necessário para que tal quadro se reverta? A hipótese com que se trabalha é que a resposta a estas duas interrogações, se existe e tanto quanto existe, se traduz em prática social – e, antes de qualquer outra, em educação.

O conformismo generalizado dos homens contemporâneos, que Castoriadis denuncia em seus últimos textos, é fabricado por uma sociedade em que são passivos espectadores-consumidores, dispensados de pensar e de refletir – o que implica que devem ter, como única competência, a flexibilidade e a obediência para serem

governados, receberem o pão – bolsa-escola – e aplaudirem o espetáculo que é a sociedade brasileira.

A ruptura do quadro de conformismo generalizado só se efetivará se, para além da demagogia e do pensamento fraco dos políticos brasileiros, a educação tornar-se uma prática social que tenha por finalidade ajudar os homens a tornarem-se autônomos – o que, para Aristóteles significa torná-los capazes de governar e de serem governados.

Para Faria (2000), esse período de conformismo culmina com a criação do cidadão privatizado:

Indiferente à política, mergulhado num universo estritamente pessoal, esse cidadão, do ponto de vista de Castoriadis, caiu num niilismo cansado: submisso ao mercado e às ilusões do consumismo, manifesta traços de uma sociedade que não é democrática, já que nela não há luta por mais liberdade (p. 4).

Mas, até que ponto as significações sociais de liberdade e autonomia estão presentes e vivas, constituindo-se ainda um querer da sociedade? Até que ponto essas significações não foram esvaziadas do seu verdadeiro conteúdo e travestidas no desejo e no gozo? Ou constituem-se elas ainda em vetores que mobilizam o coletivo?

A denegação da dimensão instituinte da sociedade, a recuperação do imaginário instituído, condiz com a criação de indivíduos absolutamente conformes, que vivem e se pensam, na repetição (aliás, ainda que possam fazer, fazem muito pouco), cuja imaginação radical é reprimida o mais possível; indivíduos que quase não são verdadeiramente individuados (CASTORIADIS, 1992, p. 139).

A autonomia significa o dar-se a si próprio suas leis – isso é, numa sociedade autônoma os indivíduos devem participar da proposição, da discussão, da deliberação e,

em seguida, da manutenção ou não das normas comuns. Assim, a efetivação, sempre parcial, do projeto de autonomia pressupõe que se estabeleça, no plano social, um contínuo questionamento: nossas leis são boas? São justas? Que leis devem ser feitas? E, no plano individual: o que eu penso é certo? O que penso dever fazer, ou pensar, de modo a manter minha coerência? Nesse sentido, pode-se falar de autonomia e liberdade, pois:

A autonomia surge, como germe, assim que a interrogação explícita e ilimitada se manifesta, incidindo não sobre “fatos” mas sobre as significações imaginárias sociais e seu fundamento possível. Momento de criação, que inaugura não só outro tipo de sociedade, mas também outro tipo de indivíduos. Eu falo exatamente de *germe*, pois a autonomia, tanto social como individual, é um *projeto*. O surgimento da interrogação ilimitada cria um *eidos* histórico novo, – a reflexividade no sentido pleno, ou auto-reflexividade, como o indivíduo que a encarna e as instituições onde ela se instrumenta. (CASTORIADIS, 1992, p. 139).

Pensar e querer autonomia é um projeto individual e social, pois não se pode ser autônomo sozinho e imerso num social-histórico heterônomo. Pensar e querer autonomia implica a criação de um novo tipo de homem e de sociedade, e a criação do que Castoriadis denominou a “subjetividade reflexiva e deliberante”. Pensar e querer autonomia pressupõe a:

[...] reabsorção *do* político como poder explícito, na política, atividade lúcida e deliberada tendo por objeto a instituição explícita da sociedade (por conseguinte também, de todo poder explícito) e sua operação como *nomos*, *diké e telos* – legislação, jurisdição, governo –, tendo em vista *fins comuns* e *obras públicas* que a sociedade se propôs deliberadamente (CASTORIADIS, 1992, p. 149).

Uma sociedade livre e autônoma é aquela que se dá, efetiva e reflexivamente, suas próprias leis, aquela cujos cidadãos nela se reconhecem e participam tanto da formação das leis como do exercício do poder. Assim:

Uma sociedade autônoma, uma sociedade verdadeiramente democrática, é uma sociedade que questiona qualquer sentido pré-dado, e na qual, por isso mesmo, está liberada a *criação de novas significações*. E, numa tal sociedade, cada indivíduo é livre para criar para a sua vida o sentido que quiser (e puder). Mas seria absurdo pensar que ele pode fazer isso fora de todo contexto e de todo condicionamento sócio-histórico [...] O indivíduo *individuado* cria um sentido para sua vida ao participar das significações criadas por sua sociedade, ao participar de sua *criação*, seja como “autor”, seja como “receptor” (público) dessas significações. E sempre insisti sobre o fato de que a verdadeira “recepção” de uma obra nova é tão criadora quanto a sua criação (CASTORIADIS, 2002, p. 73).

Mas, daí surgem as questões: qual é a capacidade e o desejo das pessoas de se organizarem coletivamente, participando, ativa e responsavelmente, da direção de suas atividades e do enfrentamento da instituição global da sociedade? Até que ponto a vida social tal como a conhecemos está pronta a aceitar a incerteza, o questionamento, com tudo o que isso comporta de risco, de angústia? Será que de fato, na sociedade contemporânea, se quer e se aceita uma grande transformação no modo de ser, viver e pensar, constituindo-se novo homem e nova sociedade? A essas questões, a resposta não pode ser individual, mas coletiva. Mas até que ponto o social-histórico brasileiro se apresenta em condições de respondê-las?

Acredita-se que qualquer resposta positiva para essas interrogações depende de se concretizar **a educação como formação geral**. É bem verdade que historicamente, a educação vem constituindo um espaço instituído de fabricação social de indivíduos conformes ao *status quo*, subordinados ao instituído, incapazes de iniciativa e heterônomos, adaptados aos processos de trabalho, à exigências de mercado. Mas a

educação pode, se houver vontade política individual e social, transformar-se em uma prática institucional que atue na formação de indivíduos autônomos, na acepção de Aristóteles; ela pode vir a constituir-se na formação de seres prontos tanto para o governar quanto para serem governados. A educação pode, enfim, fazer-se formação de indivíduos apaixonados pelas questões comuns.

Para Castoriadis (1987b):

Apenas a educação (*paidéia*) dos cidadãos enquanto tais pode dotar o “espaço público” de um autêntico e verdadeiro conteúdo [...]. Ela consiste, antes de mais nada e acima de tudo, na tomada de consciência, pelas pessoas, do fato de que a *polis* é também cada uma delas, e de que o destino da polis depende também do que elas pensam, fazem e decidem: em outras palavras: a educação é participação na vida política (p. 302).

A prática educativa efetiva-se na participação política. Ressalta-se que no berço da democracia, a antiga Grécia, não existia instituição educacional específica, e muito menos democracia representativa: a formação dos cidadãos se fazia pela própria *polis*. Todavia, podemos tomar como gérmen a ideia de que a *polis* é o que pensam, fazem e decidem os cidadãos, e de que “[...] o ser humano será o que farão dele os *nomoi* da *polis* [...]”. Eles sabem, portanto, que não há ser humano que valha sem uma polis que valha, que seja regida pelo *nomos* apropriado” (CASTORIADIS, 1992, p. 137).

Assim, mesmo que se tenha instituído a escola com a função precípua de educar, não se pode desconsiderar que ela é atravessada pelas significações imaginárias sociais vigentes. Assim, se na modernidade criou-se a escola pública, esta não realiza sua função educativa descolada dos condicionantes sociais e históricos. Embora componha com outros agentes – a família, classes de idade, ritos, costumes, leis etc. – a escola, sua criação e finalidade, pressupõe uma atividade intencionalizada e sistematizada.

No que nos interessa, a universidade como espaço de formação, é integrante da estrutura social e resultado da ação dos homens; é instituição, e se apresenta sempre em estado de “tornar-se”. Elas não são entidades determinadas e fixas – pelo contrário, constituem afloramentos do processo de construção/fabricação social, que em Castoriadis são os processos instituinte e instituído.

Nesse sentido, sua identidade, seus processos de relações e suas funções resultam de atos passados da construção social que determinam se elas visam à manutenção do *status quo* ou se elas visam à alteração da ordem instituída e consolidada

Por isso, pensar a universidade como espaço de formação pressupõe discutir a sua identidade a finalidade que a sociedade e ela instituem para si; o projeto de formação humana que ela concebe e concretiza junto aos seus discentes; o projeto de formação de professores que ela realiza junto aqueles que se tornarão os futuros educadores das novas gerações.

Mas, a educação, inclusive na universidade, que deveria compreender os discentes em suas dimensões complementares e indissociáveis – a representação, a afetividade e a intencionalidade, vem historicamente privilegiando sobremaneira a dimensão cognitiva.

Tal fato tem como conseqüências a reprodução do pensamento já criado e a denegação do pensamento-criação, a destruição da curiosidade, da perplexidade e da admiração que possibilitam o novo e a negação da educação como participação política. Na educação, então, no geral, assume-se o pensamento já feito e não o pensamento criação, em que o conflito da vida do pensamento é quase zero: “[...] entre o

investimento da *coisa já pensada* (e de si como “já tendo pensado tal coisa certa”) e o investimento – eminentemente arriscado, pois essencialmente incerto e vulnerável – *de si como origem podendo criar pensamentos novos* (e do que há sempre a pensar além do já pensado)” (CASTORIADIS, 1987a, p. 129), prevalece o primeiro.

Ainda na educação, tem-se atribuído à escola não mais a formação que faria da criança um ser humano, mas a consecução simultânea de “dois objetivos contraditórios, [...]: fabricar, em série, indivíduos predestinados a ocupar tal ou tal lugar no aparelho de produção, através de uma seleção mecânica e precoce; e “dar livre curso à expressão da criança.” (CASTORIADIS, 1987b, p. 99). Tem-se, como consequência do primeiro objetivo, a transformação da escola em instrumento para obtenção de diploma e seu desinvestimento como espaço de formação – para os professores ela se tornou um penoso ganha pão; para os discentes, uma imposição tediosa e para a sociedade, a fabricação de indivíduos heterônomos –, do segundo objetivo, uma crise dos programas, uma crise daquilo em vista do que esses programas são definidos e uma crise da relação educativa.

No caso específico da universidade pensada como espaço de formação, questiona-se: Como esta instituição, que adaptada e submetida às exigências do mercado, reformulou seus currículos, programas e atividades para a inserção profissional precoce de seus discentes no mercado de trabalho, diminuiu as cargas horárias dos cursos de graduação, definiu como critério de qualidade de suas atividades o produtivismo (quanto produz, em quanto tempo produz e qual o custo do que produz) **pode ser um espaço de formação?**

Considera-se que a universidade pública hoje, encarna uma traição à significação social que conferia legitimidade à universidade moderna em sua fundação –

a autonomia -, do saber, tanto em relação à religião, como ao Estado. Ela se tornou um braço do Estado na execução de suas políticas para a “educação” e para a produção científico-tecnológica, com vistas à integração universidade-empresa.

Pensa-se que a presença da Filosofia na Universidade, seja como curso, seja como disciplina é admitida e até estimulada, pois ela dá à instituição uma conotação de prestígio intelectual, tem custos reduzidos em relação à laboratórios, equipamentos, suprimentos e corpo docente e não representa riscos à instituição universidade e nem ao social-histórico, porque no geral, sua matriz curricular prima pela **história**: da Filosofia, da Ética, da Estética, da Filosofia Política, etc.

A resposta a essas crises da educação, que são reflexos da crise da sociedade, crise das significações imaginárias sociais, só pode ser a prática da construção política, prática que institui ou encarna os sentidos, inclusive o da educação, os quais concernem ao coletivo da sociedade, mas, em especial, ao coletivo educador.

Contudo, a prática de construção política, que se faz pelo imaginário radical, pelo imaginário social instituinte e pela capacidade criadora da coletividade anônima, deve enfrentar a questão das instituições existentes na sociedade, pois tanto na sociedade, quanto nas instituições e nos indivíduos, é construído um dispositivo para preservar, continuar e reproduzir esse dispositivo, que são as instituições existentes. Isso se efetiva pela fabricação social dos indivíduos, sua socialização. O grande problema da construção política é a não aceitação da mortalidade de si, das instituições e de suas obras. Para Castoriadis (1992), “O medo da morte é a pedra angular das instituições” (p. 164). É nesse sentido que o autor define o objetivo da pedagogia como “[...] a instauração de um outro tipo de relação entre o sujeito reflexivo – sujeito de pensamento

e de vontade – e o seu inconsciente, isto é, a sua imaginação radical; e em segundo lugar, a liberação da sua capacidade de fazer e de formar um projeto aberto para a sua vida e trabalhar nele” (p. 159). Constituiria, também, objetivo da política outro tipo de relação entre sociedade instituída e instituinte; entre as leis existentes e a atividade reflexiva e deliberativa do corpo político da sociedade, seus cidadãos e a construção/realização de projetos coletivos por eles. Mas esses objetivos, tanto da pedagogia como da política, pressupõem um novo tipo de indivíduo – o sujeito reflexivo e um tipo de espaço – o espaço democrático.

Inexistentes na sociedade – o sujeito reflexivo e o espaço democrático –, pensa-se o que, no fazer educativo, poderia contribuir, embora não se tenha garantia de que o faça, para a construção destes. Uma das respostas que se apresenta seria a contribuição da Filosofia, tanto como curso, como disciplina. Mas que Filosofia?

Pensa-se que uma Filosofia assumida como a concretização de um compromisso de interrogação ilimitada sobre o que se é e se vive no espaço social-histórico, para fundamentar ação consciente e deliberada do humano, que Castoriadis (1999) define como: “[...] compromisso com a totalidade do pensável” (p. 17), que se expressa na “[...] atitude de levar a sério a convicção que fez nascer a filosofia: a de que tudo o que vivemos e concebemos pode e deve ser objeto de nossa interrogação.” (VALLE, 2008, p. 495-496).

Assim, verifica-se, em Castoriadis, a filosofia como *interrogação aberta e incessante, como* criadora dos sentidos que erigem o mundo próprio do sujeito e o mundo coletivo do social-histórico; “[...] como possibilidade de exame crítico da atividade de instituição das crenças, valores, aspirações, hábitos que definem o modo de

ser coletivo e o modo de ser particular de cada um” (VALLE, 2008, p. 496); como atividade consciente e deliberada, que só pode se concretizar no espaço democrático, motivo pelo qual filosofia e democracia são intimamente ligadas; como “[...] exercício de *contínua* busca e aquisição de uma disposição que se trata, a partir daí, de *tentar* tornar durável” (VALLE, 2008, p. 497); disposição adquirida para a interrogação.

E o que é necessário para que ela se concretize?

Antes tudo, a atitude de que as certezas, os hábitos, as crenças e os valores, que constituem o mundo próprio, podem e devem ser continuamente colocados em questão.

O que levaria a construir tal disposição para a interrogação se é muito mais cômodo, menos angustiante, submeter-se ao mundo instituído?

Castoriadis (1999) afirma que se filosofa para “[...] salvar nosso pensamento e nossa coerência” (p. 15). Assim, a frase de Sócrates – “*o anexetastos bios ou biotos*, vida sem exame, a vida sem reflexão, não é vivível, eu prefiro morrer” (p. 54), é reescrita por Castoriadis e por Valle: faz-se filosofia, porque é pelo exame que se constrói, de forma coerente, o sentido cotidiano da prática. Isto significa que tal atividade pode e deve ser realizada por cada um que o desejar e buscar romper com a submissão e conformismo ao que recebeu da psique, da história e das instituições do social-histórico.

Essa seria uma Filosofia que permitiria a Universidade resgatar sua legitimidade, exercer-se na construção de sua autonomia, da autonomia do saber e da autonomia de seus discentes.

Mas, se essa Filosofia é desejo e projeto, que se lute para instituí-la, pois ela é tudo que o Estado, gestor das políticas educacionais no social-histórico não democrático irá negar.

Referências

- CHAUI, Marilena. Ética e universidade. **Ciência Hoje**, v. 18, n. 102, p. 39-42, ago. 1994a
- CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. 3.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- _____. **As encruzilhadas do labirinto I**. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987a.
- _____. **As encruzilhadas do labirinto 2: os domínios do homem**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987b.
- _____. **As encruzilhadas do labirinto 3: o mundo fragmentado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- _____. **As encruzilhadas do labirinto IV: a ascensão da insignificância**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- _____. **Feito e a ser feito: as encruzilhadas do labirinto V**. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- _____. **Figuras do pensável: as encruzilhadas do labirinto VI**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- FARIA, Jandira Nunes de. **Do individuo privatizado ao sujeito ético: breve passagem da educação pelo pensamento de Cornelius Castoriadis**. 2000. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC.
- MACIEL, Mirtes Mirian Amorin. **Socialismo e autonomia: Castoriadis e a instituição imaginária da sociedade**. 1987. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, SP.
- MARTINS, A M. Autonomia e educação: a trajetória de um conceito. **Cadernos de Pesquisa**, n. 115, p. 207-232, mar. 2002

VALLE, Lilian Aragão B. do. A educação como enigma e como atividade prático-poiética: implicações para o ensino da Filosofia da Educação. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 18, n. 34, p. 33-47, jul./dez. 2000c.

_____. **Os enigmas da educação**: a paidéia democrática entre Platão e Castoriadis. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

_____. Teoria, determinação, complexidade: desafios da reflexão sobre educação. **Trabalho, Educação e Saúde**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 9-25, 2003.

_____. Castoriadis: uma filosofia para a educação. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 29, n. 103, p. 493-513, maio/ago. 2008.

VIEIRA, M. de M. **Filosofia da educação na formação do pedagogo : discurso de autonomia e fabricação da heteronomia**. 2010. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, SP.